

THE CATEGORIES OF THE DOUBLE IN THE MYTHICAL-ARCHETYPAL THINKING: *KOLOSSOS* AND *ANTIMIMON*

Adriana-Claudia Cîteia

Assoc. Prof., PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The study aim to explain two greek terms, wich are fundamental in understanding how the double and the double bind are defined in the grrek archetypal thinking. Kolossos is a thanatical double, a form in wich the dead is always present in the social structure of a polis, being associated with psyhe and eidolon. Antimimon is a double bind, the vicious side of the soul. Colossos and antimimon must be placed in a space between Now and Then, life and death, good and evil, in the structure of each individual personality.

Keywords: double, kolossos, antimimon, eidolon, psyhe.

Kolossos suplinește o absență: este dublul thanatic, iluzia prezenței fizice a defunctului în comunitatea din care a făcut parte. Rădăcina *kol* a substantivului preelenic *colossos* sugerează o prezență verticală, imobilă¹, coloană sau menhir, al cărei rol este acela de a substitui individul plecat sau dispărut pentru totdeauna. *Kolossos* este dublul, plasat la granița dintre lumea de aici și Lumea de Dincolo. Vernant oferă exemple de necontestat: *colossos*-ul de la Midea (sec. al XIII-lea a.Chr), *Kolossos*-ul lui Aras de la Flionte, al lui Agamedes de la Lebade sau *Kolossoi* din Selinunt².

Kolossos marchează o prezență ambiguă, în lume și în afara lumii și amintește că la hotarul dintre Lumea lui Hades și spațiul celor vii, cel plecat dăinuiește doar prin amintire. Așadar *kolossos* este o variantă de *mnemeion* sau *hypomnema* (în vocabularul epigrafic, reper al memoriei, stelă funerară care amintește de defunct, modalitate de întâlnire, de definire a „vecinătății” dintre vizibil și invizibil); este imaginea subiectului supus ultimei metamorfoze (metamorfoza thanatică, imagine opusă metamorfozei pygmalionice).

Antidot al uitării și semn al efemerității, *kolossos* este asociat cu *psyhe*-sufletul. Jean Pierre Vernant pune sub semnul egalității de sens *kolossos* și *eidolon*- reprezentarea esențializată a unei umbre (*skia*), imagine fantastică, de vis (*oneiros*). *Kolossos* semnaleză prezența subtilă a sufletului ascuns sub crusta materiei.

Categoria dublului este o categorie psihologică. Dublul este mai mult decât o imagine; nu este nici imitație, nici iluzie; el indică „o realitate exterioară subiectului, deosebită de obiectele cotidiene, de decorul vieții obișnuite”³.

Definiția lui Vernant permite comparația cu *antimimon*-ul gnostic. *Antimimon* este dublul negativ, umbra, suma viciilor planetare (*proartemata*) pe care sufletul le primește, coborând printre astre, spre învelișul său material; așadar, *antimimon* semnaleză o apariție, *kolossos*-o absență; comună este însă capacitatea de a sugera o realitate exterioară subiectului. *Kolossos* și

¹ Jean-Pierre Vernant, *Mit și gândire în Grecia antică. Studii de psihologie istorică*, Editura Meridiane, București, 1995, p. 388.

² *Ibidem*, p. 389.

³ *Ibidem*, p. 391.

antimimon se referă la *altceva-thateron*, ceva familiar, dar și străin, intuit, dar imposibil de definit în integralitatea sa. *Kolossos* și *antimimon* se află la granița dintre personal și impersonal, temporal și atemporal, *acum* și *atunci*; reprezintă locul de întâlnire între ceea ce este propriu individualității umane și ceea ce îi este străin, între accesibil și inaccesibil în structura microuniversului uman. *Antimimon* este latura negativă a personalității, *Kolossos* este dimensiunea sa supranaturală (*fasma*). *Kolossos* suplinește o absență, *antimimon* întregește structura identitară, cu dublul său negativ. Ambii termeni sugerează o formă de *concordia discors*, de armonizare a laturilor opuse din universul interior, individual. Ambii termeni se referă la un tip de prezență incomodă, nefamiliară, greu de tolerat, dar imposibil de ignorat.

Kolossos și *antimimon* mediază între viață și moarte, între *anoikeion*-lumea de sus, lumea spirituală și *hysterema*-lumea de jos, lumea materiei. Și *Kolossos* și *antimimon* sugerează un demers metairetic, de trecere de la viață la moarte, de la materie la spirit și de la spirit la materie. Comună ambilor termeni este intenția de a defini mobilitatea sufletului (atributul *aiolos* înseamnă mobilitate, zbor, idee exprimată și de expresia gnostică *ochema aitherodes*, *symphies*, *augoeides* sau *astroeides*-trupul subtil al sufletului, învelișul imaterial, impasibil și indestructibil al sufletului⁴ în opoziție cu imobilitatea materiei, cu greutatea greu de suportat a trupului. Învelișul material al sufletului (*kolossos* în gândirea arhaică greacă, *ochema pneumatikon* în gnosticism) este însă reperul unui proces dublu de *ascensus/descensus*, *anabasis/katabasis*, *katastereo/anastereo*, urcare/coborâre a sufletului printre astre, specific ensomatozei gnostice de origine orfico-pitagoreică și a procesului de *metairesis* (trecere, traversare) din lumea de aici în lumea de dincolo, în gândirea arhaică greacă.

În *diexodoi* gnostice (trecerile sufletului printre astre), *antimimon*-ul este rezultatul unui proces de ensomatoză treptată, care implică asumarea viciilor planetare. Așadar, latura negativă din structura oricărui tip psihologic este un dat heimarmenic (o fatalitate astrală), imposibil de evitat. Mitologia gnostică pare a avea un scop terapeutic⁵.

După modelul întrupării Omului Primordial, din *Pistis Sofia* (secolul al II-lea p. Chr.)⁶ și din *Poimandres* (XXV)⁷, *prosartemata* (viciile planetare) sunt, conform ordinii chaldeene: decăderea fizică (Luna), artele malefice (Mercur), desfrânarea (Venus), ambiția (Soare), îndrăzneala, nebunia (Marte), bogăția (Jupiter), minciuna (Saturn)⁸.

Așadar, arhetipului *Protos Anthropos*, *Adam Kadmon* (din iudaism și gnosticism) care însumează energiile divine, posibilitățile latente i se opune arhetipul hermetic, dominat de *prosartemata*. Totuși, Numenius și Macrobius au adăugat și calitățile specifice fiecărui etaj planetar. Macrobius menționează ca însușiri pozitive: inteligența (Saturn), dorința de acțiune (Jupiter), curajul în luptă- vechiul *kydos* homeric (Marte), sensibilitatea (Soare), iubirea (Venus), capacitatea interpretativă (Mercur), dezvoltarea somatică (Luna)⁹. Rezultă astfel, o structură dublă de tip *syzigos*, în care calitățile și viciile pot fi grupate după un model de *complexio oppositorum*: decădere-evoluție, magie-rațiune, desfrânare-iubire, ambiție-sensibilitate, îndrăzneală-curaj, bogăție-dorință de acțiune, minciună-inteligență.

⁴ Ioan Petru Culianu, *Psihanodia*, Editura Nemira, București, 1997, p. 104-106, cu reperele bibliografice.

⁵ C. G. Jung, *Psihologia religiei vestice și estice*, în *Opere complete*, vol. II, Editura Trei, București, 2010, p. 218.

⁶ *Pistis Sophia* (cărțile I-II), traducere și îngrijire ediție Alexandru Anghel, Editura Herald, București, 2007, p. 208-228.

⁷ Hermes Mercurius Trismegistus, *Filosofia hermetică, fragmente din Corpus Hermeticum*, traducere Dana Eliza Ghinea, Editura Univers Enciclopedic, București, 1995, p. 13-31.

⁸ Ioan Petru Culianu, *Psihanodia*, Editura Nemira, București, 1997, p. 102-103.

⁹ *Ibidem*, p. 103.

Omul hermetic și gnostic poate astfel să decadă și să renască, „să urce scara cu șapte trepte”, „pragul cu șapte căi”¹⁰ din versiunea târzie a lui Iulian Teurgul (sec. II p. Chr.¹¹) sau să cadă „în prăpastia de sub pământ”- *bathmos heptaporou*, prăpastia de sub cele șapte căi spre Empireu (variantă chaldeeană a Tartarului grec). Căderea sau „aplecarea în jos” semnifică întoarcerea spre lumea materială, depărtarea de sfera noetică¹².

Bathmos heptaporou este adâncul ignoranței; sensul expresiei lui Iulian Teurgul este profund diferit de sensul expresiei mai târzii, *bathos tapeinoseos* din opera lui Pseudo Dionisie Areopagitul¹³. *Bathmos heptaporou* semnifică distanțarea de cunoașterea absolută, ca rezultat al unei alegeri personale; *bathos tapeinoseos*- abisul smereniei se referă la urcușul spiritual smerit, cu conștientizarea limitei noetice umane, etapă necesară în *agnosia gnosis*, „cunoașterea prin necunoaștere”, cunoașterea apofatică. Creștinismul salvează vechiul sens hermetic și gnostic al depărtării de limita noetică. Adâncul ignoranței, explorarea abisului smereniei este profund legată de sentimentul de creație prinsă între două limite: *phragmos, chasma*-limita morală dintre Rai și Iad și *bath(m)os (skotos)*- întunericul ignoranței.

Chasma este termenul utilizat pentru a desemna hotarul dintre Infern și Paradis¹⁴. Spre deosebire de *phragmos*- granița dintre *oikoumene* și Paradis, *chasma* este imposibil de trecut. Sinonim cu termenul *prăpastie*, *chasma* scindează radical lumea de dincolo, în două regiuni, expresie a eticii creștine centrate pe păcat și virtute, pedeapsă și răsplătă¹⁵.

*Syaga, phragmos*¹⁶ este hotarul păzit de heruvimi, care desparte două ordine de realitate și două niveluri ontologice; granița dintre spațiul sacru al paradisului și spațiul profan al lumii cunoscute. Rezultat al întâlnirii dintre modelul veterotestamentar¹⁷ și tradiția greco-latină asimilată de gândirea creștină, imaginea paradisului terestru se regăsește în discursul parenetic creștin, din secolul al IV-lea până în secolul al VIII-lea. Predicile Sfântului Vasile, completate cu o omilie atribuită teologului capadocian descriu paradisul terestru suprapunând imaginea Edenului cu evocările precreștine ale Insulelor Fericitelor, aflate undeva, la capătul lumii¹⁸. Paradisul a căpătat astfel trăsăturile unui *topos* ideal, un spațiu împrejmuit, protejat, dominând întreaga lume, care împrumută când trăsăturile Grădinii Hesperidelor¹⁹, sau livezii lui Alcinous²⁰, când ale muntelui situat dincolo de ocean. În poezia latină creștină din secolele IV- VI²¹, Paradisul terestru este descris ca un spațiu îndepărtat, deschis către polul etern, situat undeva în

¹⁰ H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire, 1956, p. 294.

¹¹ I. P. Culianu, *op. cit.*, p. 109.

¹² *Ibidem*.

¹³ Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere Complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisorul*, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Constanța Costea, Editura Paideia, București, 1996, p. 247-257.

¹⁴ Luca 16, 26.

¹⁵ Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, vol. III, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 141.

¹⁶ Matei 21, 33; Marcu 12, 1; Luca 14, 23; Efeseni 2, 14.

¹⁷ Geneza 2, 8- 17.

¹⁸ Felix Buffiere, *Miturile lui Homer și gândirea greacă*, Editura Univers, București, 1997, p. 390- 394.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Pierre Grimal, *Literatura latină*, Editura Teora, București, 1997, p. 411- 420.

Orient²². Literatura talmudică propune patru variante de localizare: țara lui Israel, Arabia, Mesopotamia, Damasc²³.

În Răsăritul creștin, interpretarea simbolică a textului sacru a fost abandonată în favoarea unei interpretări *ad litteram*. „Vecinătatea” Paradisului trebuie să fi creat un sentiment de siguranță și de consolare, în contextul politic dificil pe care îl traversa Imperiul, confruntat cu atacurile migratorilor²⁴.

La sfârșitul secolului al IV- lea, episcopul Epifanie al Salaminei plasa Paradisul la izvoarele Tigrului și Eufratului²⁵, Efreim și Filostorgios credeau că s-ar afla la Ecuator, iar Sfântul Augustin argumenta în favoarea realității copacului cunoștinței binelui și răului²⁶; în secolul al VIII- lea, Ioan Damaschinul confirma existența reală a grădinii Edenului, „în Răsărit, în regiunea cea mai înaltă a pământului”²⁷. În concepția damaschiniană paradisul are o dimensiune materială și una spirituală: „omul locuia cu trupul într-un loc cu totul dumnezeiesc și foarte frumos, iar cu sufletul locuia într-un loc foarte înalt și incomparabil de frumos”²⁸.

În secolul al VI- lea, Cosmas Indicopleustes propunea în *Topografia*²⁹ sa o nouă imagine asupra pleromei creștine: *oikoumena* înconjurată de un ocean, dincolo de care se află Paradisul. După Potop, Noe a străbătut distanța dintre Paradis și pământ în 150 de zile. Intrarea în grădina Edenului este însă oprită de un heruvim³⁰ sau de un zid de foc, înalt până la cer³¹.

Așadar, paralel cu concepția despre Paradis ca transfigurare eshatologică a Pământului Făgăduinței, ca stare primordială și eshatologică³² s-a conturat ideea unui Paradis Terestru, aflat la limita dintre natural și supranatural. În *Imnele despre paradis*³³, Efreim Sirul reia imaginea muntelui din *Iezechiel* 28, 13- 14. „Topografia paradisului” este construită pe imaginea muntelui care încercuiește marea, apărat de un „hotar de necălcat”- *syaga* și împărțit în trei niveluri distincte, rezervate celor trei categorii de fericiți³⁴.

Valoarea ontologică a celor două lumi despărțite de *syaga* nu intră însă în contradicție cu valoarea lor reală³⁵. Hotarul dintre „străinii de Paradis” și „cetățenii Paradisului” este unul euharistic³⁶. *Phragmos* capătă dubla valoare de coordonată terestră și eshatologică a Paradisului, devenind sinonim cu termenul *hyperoria*. *Phragmos* marchează limita dintre condiția adamică, paradisiacă și cea postadamică, din afara paradisului³⁷ □ □ *Katoikia*- alungarea din Eden a

²² Lactantiu, *De ave Phoenice*; PseudoTertulian, *De iudicio Domini*- secolul al VI- lea, Prudentiu, *Cathemerinon*, secolul al V- lea; Claudius Marius Victor, *Aletheia*- începutul secolului al V- lea; *apud* Jean Delumeau, *Grădina Desfătărilor. O istorie a Paradisului*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 16- 17.

²³ Albert Cohen, *Talmudul*, Editura Hasefer, București, 2003, p. 501.

²⁴ Lucien Musset, *Invaziile*, Editura Corint, București, 2002, *passim*.

²⁵ Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, traducere de Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă, Doina Cernica, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 249.

²⁶ *De genesi contra Manicheos* II, 2, 3; *Ibidem*, p. 21.

²⁷ Ioan Damaschinul, în Claudio Moreschini, *op. cit.*, p. 78.

²⁸ *Ibidem*, p. 80.

²⁹ Jean Delumeau, *Grădina Desfătărilor*, traducerea Horațiu Pepine, Editura Humanitas, București, 1997, p. 39.

³⁰ Isidor din Sevilla, *Etymologiae*, P. L., vol. 83, col. 75; Idem, *De ordine creaturarum liber*, P. L., vol. 83- *De paradiso*, X, 2- 5.

³¹ Honorius d'Autun, *De imagine mundi*, P. L., vol. 172, col. 123.

³² Enoh, 61, 12.

³³ Efreim Sirul, *Imnele despre Paradis*, Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 196 și urm.

³⁴ *Ibidem*, p. 207; Geneza 3, 24.

³⁵ se suprapun astfel imaginile din Geneza 3, 24 și Efeseni 2, 14.

³⁶ Alexander Golitzin, *Mistagogia, Experiența lui Dumnezeu în ortodoxie*, Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 62.

³⁷ *Geneza*, 3, 24.

determinat condiția parepidemică a omului, și necesitatea efortului spiritual de recucerire a paradisiului pierdut (*epektasis*).

Muntele-Paradis al lui Cosmas Indicopleustes, separat de *oikoumene* prin *phragmos*-granița divină, propune un model de anti-cetate, un anti-*topos* în care ierarhia (cele trei niveluri ale muntelui locuite de sufletele fericiților) este condiționată de criterii etice și în care singurul obstacol în ascensiunea către tronul lui Dumnezeu este păcatul³⁸. Muntele-paradis care domină întreg universul poate fi interpretat ca o propunere de societate ideală, ca alternativă a unei interlumi idilice, în care granițele sunt trepte între pământ și cer.

Din perspectiva gândirii creștine, *phragmos* desparte starea de rătăcire ontologică determinată de păcatul primordial, de certitudinea ontologică premergătoare păcatului adamic³⁹. *Phragmos* poate fi definit și ca graniță între inteligibilitatea primordială completă, nemijlocită și inteligibilitatea post-adamică, luciferică, dobândită cu prețul căderii.

André Scrima a definit frontierele ontologice pornind de la momentul ktisiologic al creării omului „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, moment pe care îl consideră „clipa supratemporală în care s-au trasat, în fața neantului originar digurile ființei”, hotarul făpturii fiind însăși originea sa, iar limitarea, garanția indestructibilității ontologice⁴⁰. Antropologia apofatică stabilește granițele metafizice ale omului în interioritatea sa. Deși extinderea limitelor interioare echivalează cu creșterea spirituală, transgresarea limitei rămâne imposibilă, deoarece „suprema limită a omului este Dumnezeu, care în Sine este nelimitat”⁴¹.

Comentariul privitor la raportul dintre infinitul divin și hotarele ființei create a fost produsul eclecticismului intelectual al secolelor IV-V⁴², arhitectura conceptuală a peratologiei ontologice fiind asigurată de vocabularul veterotestamentar (Isaia 40, 12: *Cine a măsurat apele cu mâna, și cerul cu palma, și întreg pământul cu pumnul? Cine a cântărit munții pe cântare, și pădurile într-o cumpănă?*)

În Isaia 66, 1-2, termenul *hypopodion* (lat. *scabellum*⁴³) are sensul de scară, punct de sprijin, limită, sintagma greacă *ge hypopodion* □ □ □ lat. *terra scabellum* □ □ □ având sensul de □ frontieră ontologică între Dumnezeu și creația sa.

În Psalmul 103, hotarul de netrecut □ desparte creația de Creatorul său și de momentul prektisiologic⁴⁴.

Diexodos (călătoria) capătă astfel sensul unei aventuri a cunoașterii de sine, unui exercițiu al liberului arbitru: omul poate alege între cunoaștere și ignoranță, între cădere și *epektază*. *Epektaza*, progresul continuu înseamnă depărtarea de abisul ignoranței, cu conștientizarea propriilor limite noetice, impuse de antropogonia de tip *kata*- după chipul și asemănarea Creatorului.

Antimimon pneuma are în hermeneutica jungiană și sensul de spirit imitator⁴⁵; *Antimimon* este stăpânul Lumii de jos (*hysterema* gnostică), condiția coabitării sufletului cu materia, a

³⁸ Arthur Koestler, *Lunaticii. Evoluția concepției despre Univers de la Pitagora la Newton*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 77.

³⁹ Lucian Blaga, *Cunoașterea luciferică*, Editura Humanitas, București, 1993, p.18-27. Lucian Blaga definește ideea de “suprafață ontologică”, spațiu al rătăcirii ființiale, conturat după căderea adamică, prin care este sugerată imposibilitatea omului de a atinge marginea noologică a lucrurilor.

⁴⁰ André Scrima, *Antropologia apofatică*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 108- 117.

⁴¹ *Ibidem*, p. 117.

⁴² Claudio Moreschini, *op. cit.*, p. 426- 448, 684- 689.

⁴³ Isaia 66, 1- 2 cf. *Vulgata*.

⁴⁴ Adriana-Claudia Cîteia, *Peratologia bizantină și post-bizantină. Implicații politice și religioase*, Editura Argonaut, Cluj Napoca, 2013, p. 32-33.

compromisului de tip *soma-sema* (trupul închisoare a sufletului, din gândirea orfică). *Antimimon* se referă la punerea în opoziție cu sinele, la tensiunea dintre calități și vicii, care se poate atenua prin disocierea de latura negativă (depărtarea de lume, monotopia, simplitatea, în creștinism) sau prin coabitarea cu sinele, complicitatea cu sinele în sensul acceptării laturii negative.

Dublul imaginat este dedublare proteică a sinelui, manifestată în momentele de maximă intensitate emoțională. *Dublul imaginat* acționează ca un „buzunar al sinelui” în care se află rezerva imaginativă, dar și experiențe proprii, amintiri, obiceiuri abandonate, care sunt reactualizate în anumite momente ale vieții. *Dublul imaginat* actualizează viitorul sau trecutul. *Dublul imaginat* poate avea ca sursă obișnuința, caz în care momente familiare din trecut sunt readuse în trăirea prezentă, printr-o experiență onirică sau asemănătoare acesteia; exprimă o tensiune necesară a contrariilor, sau un dualism maniheist.

În gnosticism, *dublul imaginat* are două semnificații:

-o semnificație negativă, *antimimon*-ul, suma viciilor planetare, „împrumutate” sufletului, în călătoria sa din *anoikeion*- Împărăția de sus, spre pământ, expresia unei identități gemelare disociate, ușor de recunoscut și în arhetipologia veterotestamentară de tip Cain-Abel sau în anarhetipologia medievală, în legenda cavalerilor Balin și Balan, și

- o semnificație pozitivă, de proveniență maniheistă, *Geamănul*: Mani își întâlnește *Geamănul* (*syzygos*-tovarăș, *didymos*-geamăn, *tauma* în arabă, *toma* în aramaică, *nrymyg* în persana medie⁴⁶), eul ceresc care i-a dezvăluit Tainele și i-a rămas mereu alături. *Didymos* este expresia unei identități dedublate după model hermetic, transient- *ceea ce este în cer este și pe pământ, ceea ce este sus este și jos*, dar care amintește și de arhetipul grec Castor-Polux. Originile celor două ipostaze identitare sunt diferite- una este umană cealaltă divină; una este celestă, cealaltă chthoniană, rolul *Geamănului* fiind acela de a asigura echilibrul identitar.

Ideea se regăsește și în orfism; în psihanodia orfică, la fiecare răscruce a complicatului drum de întoarcere printre astre, sufletul inițiatului rostește „Sunt fiul pământului și al cerului înstelat”⁴⁷. Tăblița orfică de la Petilia (sec. IV-III a.chr) indică această formulă, drept condiție obligatorie pentru păstrarea memoriei în Lumea de Dincolo; odată rostită, străjile celeste vor permite sufletului să bea din *Lacul Mnemosynei* (Amintirea) și să intre în Tărâmul Eroilor⁴⁸. Amintirea originii divine este cheia întoarcerii pe „pajiștile sfinte”⁴⁹.

Întâlnirea cu *Dublul* asigură armonizarea contrariilor: sus-jos, amintire-uitare, cunoaștere-ignorantă.

BIBLIOGRAFIE

- Blaga, Lucian, *Cunoașterea luciferică*, Editura Humanitas, București, 1993
 Buffiere, Felix, *Miturile lui Homer și gândirea greacă*, Editura Univers, București, 1997
 Cîteia, Adriana-Claudia, *Peratologia bizantină și post-bizantină. Implicații politice și religioase*, Editura Argonaut, Cluj Napoca, 2013
 Culianu, Ioan, Petru, *Psihanodia*, Editura Nemira, București, 1997
 Cohen, Albert, *Talmudul*, Editura Hasefer, București, 2003

⁴⁵ C. G. Jung, *Psihologia religiei vestice și estice*, ed. cit., p. 198.

⁴⁶ G. Filoramo (coord.), *Istoria Religiilor, vol. III. Religiile dualiste. Islamul*, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 50.

⁴⁷ Reynal Sorel, *Orfeu și orfismul*, Editura Teora, București, 1995, p. 140.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 144.

- Delumeau, Jean, *Grădina Desfătărilor. O istorie a Paradisului*, Editura Humanitas, București, 1997
- Dionisie Areopagitul, Sfântul, *Opere Complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisorul*, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Constanța Costea, Editura Paideia, București, 1996,
- Efrem Sirul, *Imnele despre Paradis*, Editura Deisis, Sibiu, 1998
- Filoramo, Giovanni, (coord.), *Istoria Religiilor, vol. III. Religiile dualiste. Islamul*, Editura Polirom, Iași, 2009
- Golitzin, Alexander, *Mistagogia, Experiența lui Dumnezeu în ortodoxie*, Editura Deisis, Sibiu, 1998
- Grimal, Pierre, *Literatura latină*, Editura Teora, București, 1997
- Hermes Mercurius Trismegistus, *Filosofia hermetică, fragmente din Corpus Hermeticum*, traducere Dana Eliza Ghinea, Editura Univers Enciclopedic, București, 1995
- Jung, C., G., *Psihologia religiei vestice și estice, în Opere complete*, vol. II, Editura Trei, București, 2010
- Koestler, Arthur, *Lunaticii. Evoluția concepției despre Univers de la Pitagora la Newton*, Editura Humanitas, București, 1995
- Lewy, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire, 1956
- Moreschini, Claudio, *Istoria filosofiei patristice*, traducere de Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă, Doina Cernica, Editura Polirom, Iași, 2009
- Musset, Lucien, *Invaziile*, Editura Corint, București, 2002
- Pelikan, Jaroslav, *Tradiția creștină*, vol. III, Editura Polirom, Iași, 2004
- Pistis Sophia* (cărțile I-II), traducere și îngrijire ediție Alexandru Anghel, Editura Herald, București, 2007
- Scrima, André, *Antropologia apofatică*, Editura Humanitas, București, 2005
- Sorel, Reynal, *Orfeu și orfismul*, Editura Teora, București, 1995
- Vernant, Jean-Pierre *Mit și gândire în Grecia antică. Studii de psihologie istorică*, Editura Meridiane, București, 1997